

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

La passion génératrice

Prédation, échange et redoublement de mariage candoshi

Alexandre Surrallés



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25>

DOI : 10.4000/lhomme.25

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 123-144

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Alexandre Surrallés, « La passion génératrice », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25> ; DOI : 10.4000/lhomme.25

La passion génératrice

Prédation, échange et redoublement de mariage candoshi

Alexandre Surrallés

DÈS QU'IL EST question d'altérité, tant dans le chamanisme ou la chasse que dans les relations avec les inconnus, les pratiques candoshi semblent être gouvernées par une philosophie sociale étrangère à l'idée d'échange¹. Dans tous les registres culturels, de la conception de la personne aux rituels thérapeutiques, se manifeste une volonté d'absorption de l'objet, une idéologie de la prédation fondée sur la conviction que le soi se construit aux dépens de l'identité d'autrui. Nombre de travaux récents sur les basses terres d'Amérique du Sud attestent la présence de ce schéma orientant la praxis dans les sociétés les plus diverses, et les Candoshi ne constituent pas à cet égard une exception. Au-delà même de l'Amazonie, la prédominance de la « prédation » dans l'Amérique indienne, associée au cannibalisme en tant que rituel corrélatif, laisse penser qu'elle serait générale dans le continent (Viveiros de Castro 1993 : 184). Quoi qu'il en soit, elle est avérée chez les différentes ethnies de l'ensemble jivaro (Descola 1992, 1993 ; Taylor 1994) auquel se rattachent les Candoshi (Taylor 1985, 1998 ; Surrallés 1992, 1999).

Cependant, les recherches sur la sociologie candoshi semblent ne tenir compte de l'idée de prédation que pour privilégier une analyse en termes d'échange et de système clos, même si les deux études portant sur la nature de la parenté de cette société s'opposent sur le plan de la caractérisation de leur système comme sur les conséquences que celle-ci entraîne pour définir la morphologie sociale de l'ensemble jivaro. Selon Massimo Amadio et Lucia D'Emilio (1983), la formation

1. Peuple amérindien établi sur les affluents du Pastaza et du Morona au nord de l'Amazonie péruvienne, les Candoshi au nombre d'environ deux mille appartiennent, avec les Shapra, à l'ensemble ethnique et linguistique jivaro-candoa. La chasse et la pêche au harpon de gros poissons constituent les activités masculines par excellence. Les femmes pratiquent la cueillette et l'agriculture sur brûlis, notamment du manioc dont elles préparent une bière essentielle à la sociabilité. La subsistance s'organise à partir de la maisonnée généralement à l'écart des maisons voisines. Cet isolement est toutefois tempéré par des structures supra-locales constituées d'une dizaine de résidences réparties dans un espace relativement circonscrit.

d'alliances candoshi reproduit le caractère principal définissant les systèmes complexes, à savoir une règle négative d'alliance sans contrepartie positive. Les groupes exogamiques peuvent s'intermarier quelques générations plus tard lorsque l'amnésie généalogique aura effacé les liens existants. Cette analyse souligne par ailleurs l'importance de l'échange des sœurs et d'autres formules de redoublement visant à saturer toutes les possibilités d'alliance entre deux groupes. Compte tenu des divergences entre le système de parenté candoshi et celui des autres Jivaro (fondé sur l'alliance préférentielle entre cousins croisés), les auteurs concluent que leur proximité dans d'autres domaines de la culture relève d'un simple phénomène de diffusion issu d'un long voisinage. En revanche, l'analyse d'Anne Christine Taylor (1998) souligne que l'on peut trouver dans la terminologie l'indice d'une règle de mariage préférentiel entre Ego et ses MMMZSS/MMFBSSD/FFFZSSD/FFMBSSD, qu'en bref l'alliance candoshi constitue un système dravidien certes « complexe » mais structurellement apparenté au mariage dravidien stricto sensu des Jivaro. Trop inductive, la première thèse reste à la surface de la morphologie sociale sans tirer toutes les conséquences du redoublement massif de l'alliance ; quant à la seconde, l'analyse est poussée tellement loin qu'elle paraît condamnée à rester hypothétique ; on ne pourra pas vérifier si l'alliance candoshi répond à une forme de dravidianat « riche », car l'amnésie généalogique en efface toujours la trace.

L'indifférence de l'ethnographie de la parenté candoshi envers la prédation relève en fait d'une inclination générale de l'anthropologie de l'Amazonie à séparer pour des raisons heuristiques ces deux domaines de réflexion. Ainsi, les travaux de Joanna Overing Kaplan (1975) à propos des Piaroa sont les premiers à tenter de dépasser le paradoxe de la coexistence des noyaux plus ou moins endogamiques structurés par un échange symétrique et un substrat idéologique cannibale, qui semble gouverner en dernière instance les formes de relation. Elle introduit la notion d'affinité comme concept charnière de cette articulation, ce que Claude Lévi-Strauss (1943) ou Peter Rivière (1969) avaient auparavant pressenti. Ainsi, le noyau local chez les Piaroa se reproduit endogamiquement à travers un système dravidien ; à l'intérieur de ces monades, on gomme l'affinité pour la projeter vers l'extérieur où elle est associée à l'altérité sociale, et au-delà au cannibalisme. Dès lors l'affinité est dédoublée entre une consanguinité fictive au niveau local et une dimension politico-rituelle au niveau global. À cette première tentative de « centrifuger » l'affinité ont succédé de nombreux essais qui opèrent une reconversion progressive de l'axe diamétral dravidien, présent chez J. Overing Kaplan, en une représentation concentrique du rapport entre les principes de la parenté en question. La monographie de Bruce Albert (1985) sur les Yanomami est en ce sens l'exemple paradigmatique. Il explore le caractère ambigu de l'affinité et la manière dont elle transcende la parenté pour incarner, à la périphérie la plus externe du système concentrique, les valeurs de la prédation : dans la fonction politique, le rapport à l'environnement, l'eschatologie, la relation aux entités non humaines. Il faut toutefois attendre le remarquable travail de synthèse d'Eduardo Viveiros de Castro et Carlos Fausto (1993) pour obte-

nir une formulation théorique générale concernant l'ensemble de l'aire culturelle. Dans le but de décrire les particularités des systèmes dravidiens de la région et le rapport qu'ils entretiennent avec les systèmes semi-complexes des sociétés du Brésil central, ceux-ci plaident pour une surdétermination du diamétralisme du paradigme dravidien classique par des classifications concentriques fondées sur la distance de cognation à partir d'un englobement hiérarchique : si au niveau local la consanguinité englobe l'affinité, au niveau supralocal, l'affinité englobe la consanguinité, et au niveau global c'est l'affinité elle-même qui se voit définie par l'inimitié et l'extériorité, soit, par la prédation cannibale des ennemis. C'est la parenté comme un tout qui est d'abord englobée par l'affinité et finalement subordonnée à la relation avec l'extérieur (Viveiros de Castro 1993 ; Viveiros de Castro & Fausto 1993). Or, comme ces auteurs le reconnaissent, ce passage à la dimension globale se fait au prix de la perte du contenu matrimonial de la notion d'affinité. L'affinité par alliance reste confinée dans des solutions locales (endogamie, cycles courts), tandis que l'affinité potentielle devient un phénomène politico-rituel, une catégorie qui a perdu sa référence substantive originelle : les limites de la parenté ne peuvent pas être établies par la parenté. À force de dédoubler la notion d'affinité dans le but d'expliquer le paradoxe empirique de la fracture que semblent présenter les sociétés amazoniennes, on a en effet procédé de façon paradoxale à la création d'une fracture analytique.

Dans cet article, je me propose de poursuivre cet effort remarquable d'articulation théorique déployé par l'ethnologie régionale tout en brisant la frontière entre le local et le global, de manière à situer la prédation au centre et à renvoyer l'échange à la périphérie épistémologique. En redonnant à l'affinité potentielle une valeur parentale afin d'éviter le risque de la réduire à une simple version du concept d'altérité, je tenterai de clarifier le statut théorique de la notion de prédation. Une réflexion sur l'actualité des présupposés de la théorie de l'échange et l'influence qu'elle exerce en Amazonie seront alors nécessaires. Dans le cas ethnographique qui nous concerne, il faudra commencer par rendre compte de l'échange exogamique des sœurs et des filles, phénomène d'une importance majeure chez les Candoshi. La question à laquelle je souhaite apporter des éléments de réponse est donc la suivante : quelle est la place de ce régime d'échange dans un univers social axé sur la prédation ?

La prédation par l'échange

Les Candoshi pratiquant couramment l'échange de sœurs, les formes de l'alliance matrimoniale semblent en effet échapper à cette idéologie de la prédation. Il est ainsi courant d'assister à des tractations entre des hommes cherchant à se mettre d'accord sur un éventuel échange de femmes. Source inépuisable de médiations intimes et de conciliabules familiaux, la conversion de filles et de sœurs en épouses est toujours présente à l'esprit. On pourrait donc penser que l'échange des femmes représente une exception à la prédation généralisée, exception autorisant les liens entre des groupes exogamiques comme précondition minimale à

la constitution de toute forme de vie sociale. Cependant, quand on examine de plus près les circonstances où se produit cet échange de femmes, on comprend que loin de constituer un paradoxe dans un monde de « prédation », c'est un phénomène qui est tout à fait cohérent.

Notons d'emblée que pour les Candoshi, le mariage, dans son acception idéale, la plus générale et la plus abstraite, est un rapt. Les deux termes candoshi qui désignent l'acte de se marier sont très explicites : *gósirtámdama* et *yamámdama*. Le premier fait référence à la relation entre le beau-père et le beau-fils, car la racine de cette forme verbale est *góosiri* [15] (cf. Tabl. 1), terme de parenté dénotant précisément ce rapport qui s'établit entre hommes grâce à une alliance, indépendamment des femmes qui font l'objet du mariage. *Gósirtámaama* est seulement utilisé lorsqu'il y a eu un arrangement entre les familles. En revanche, le verbe *yamámaama* réfère au lien qui se noue entre l'homme et son épouse. Il est employé par les hommes aussi bien pour parler du mariage par échange que pour évoquer le mariage par rapt. Le sens de ce terme exprime sans ambiguïté la conception du mariage candoshi au-delà d'un arrangement entre hommes, car il peut être traduit par « prendre » ou « attraper »². En somme, pour les Candoshi l'épouse idéale est la captive, relevant de l'affinité idéale, c'est-à-dire d'une affinité sans affins.

En observant la cérémonie qui a lieu lorsque un homme cède une fille ou une sœur à son futur époux, on peut distinguer quelques éléments importants pour comprendre la nature de l'échange des femmes et la notion de mariage. Cette cérémonie se déroule dans le cadre d'une visite, apparemment ordinaire, du prétendant, accompagné de son frère aîné, de son père ou de son oncle, chez le père ou le tuteur de la femme en question. Le prétendant a déjà une vague idée de l'inclination du père à céder sa fille, disposition qui aura été préalablement sondée par des émissaires de confiance. Les visiteurs font coïncider leur arrivée avec le début d'un travail collectif au bénéfice du père de la jeune fille, afin de créer un climat de confiance et de générosité. Ils lui consacrent une ou deux journées de travail, courtoisie qui est dûment appréciée par l'hôte. Lorsque le labeur est terminé, la bière de manioc est versée à profusion aux visiteurs. Mais à la différence d'une banale visite, la conversation s'oriente progressivement vers l'affaire qui les occupe vraiment. À ce moment, le prétendant saisit la femme convoitée par les cheveux. Les Candoshi disent qu'on prend ainsi la femme pour éviter qu'elle ne morde. Or, la cérémonie a un caractère tout à fait formel et les intervenants interprètent en général leur rôle comme des acteurs disciplinés³. Dans l'intervalle, le parent qui accompagne le prétendant entreprend un long discours sur un ton très vif, où il fait mention des qualités extraordinaires de celui-ci : chasseur exceptionnel, tra-

2. Cette conception du mariage en tant que rapt est loin d'être exclusive des Candoshi. E. Désveaux (1997 : 126) affirme que le mot « sioux » qui désigne l'acte de se marier signifie de même « attraper, enlever une femme ». Notons dans la foulée les similitudes qui existent au sujet de la nature de l'alliance de mariage entre les analyses que je développe ici et les résultats du travail de Désveaux sur la parenté sioux.

3. Disons à ce propos que c'est justement le caractère stéréotypé de la cérémonie qui lui confère tout son intérêt, car c'est le signe qu'elle constitue un condensé symbolique certainement important pour comprendre le mariage candoshi, d'autant plus que cérémonies et rituels sont rares chez les Candoshi et toujours d'une extrême simplicité par comparaison à d'autres grands rituels de sociétés de la haute Amazonie.

vailleux acharné, caractère inébranlable, etc. Il évoque aussi la tradition qui, depuis le temps des anciens, veut qu'on échange des femmes et qu'il en soit ainsi. Puis c'est au père ou au tuteur de la femme de donner leur accord ou, éventuellement, de le refuser. Dans le premier cas, tout doit se passer sans plus de considérations : les invités, devenus désormais gendre et beau-frère, restent dans la maisonnée s'ils ont fait un long voyage, sans qu'aucune autre cérémonie ne soit prévue. Dans le second, le père coupe la chevelure de sa fille pour indiquer de manière ostensible qu'il décline tout arrangement. Une vive tension s'exerce aussitôt puisque le déshonneur est infligé aux invités qui ne doivent plus insister. Il leur faut alors partir « opprimés par la honte », selon l'expression utilisée. Ce que l'on doit retenir de cette cérémonie est la mise en scène du rapt des femmes figurée par la prise de la chevelure, simulacre de la façon dont on traîne l'épouse ou la fille de l'ennemi que l'on vient de tuer au cours d'un raid meurtrier.

Les Candoshi assurent que l'échange de femmes n'est pas une finalité en soi. Si l'on demande aux Candoshi « pourquoi échangent-ils des sœurs ? », ils demeureraient stupéfaits et donnent invariablement la même réponse, évidente à leurs yeux : « qui va donc nous aider en cas de guerre ? » L'échange de femmes est un moyen de renforcer les liens de solidarité entre groupes de parents, afin de faire face aux attaques éventuelles des ennemis et, le moment donné, d'entreprendre des raids pour capturer des femmes. L'alliance par réciprocité est seulement une version appauvrie du « vrai » mariage. L'analyse du fonctionnement de la parenté fera mieux comprendre comment la prédation engendre des dynamiques d'échange matrimonial.

Les termes d'une alliance...

Commençons par la description de la nomenclature. Les différents termes de référence n'ont pas tous le même statut. On peut d'abord distinguer deux sous-ensembles : le premier est composé de termes dotés d'un caractère interindividuel et descriptif ; le second, de ceux qui présentent un caractère global et classificatoire. Les rapports interindividuels sont regroupés et distingués par les notions de *vaparish* et *llóranori*⁴, qui désignent respectivement l'ascendance et la descendance. Ces deux notions s'articulent autour d'une alliance et permettent ainsi de situer avec précision l'individu dans l'espace social. Les termes appartenant à cette catégorie permettent par ailleurs d'orienter les attitudes dans la résidence et de marquer les rapports incestueux, y compris avec les plus proches alliés. Quant aux termes globaux et classificatoires, deux grands domaines se dessinent, celui des consanguins appelés *máachiriiti* et celui des alliés effectifs nommés par le terme *zábarinish*, bien que dans le cas d'une femme qui veut se référer à la famille

4. Les Candoshi considèrent que les descendants directs ne sont pas des *máachiriiti*, terme qui connote particulièrement l'ensemble des parents collatéraux, enfants de frères inclus. On ne peut donc pas dire que *máachiriiti* désigne les consanguins, si ce terme n'englobe pas les enfants d'Ego. Dans la littérature consacrée à l'analyse de la terminologie de parenté candoshi, il est pourtant toujours traduit par « consanguins proches ».

de son conjoint, c’est plutôt le terme *máshichi* [19] qui est utilisé. Il faut souligner que la différence entre interindividuel et global est très nettement marquée par le caractère de réciprocité ; les termes dits globaux étant tous autoréciroques, si l’on assimile ceux relevant des attitudes [7 et 8] aux termes principaux et si l’on fait abstraction de la non-réciprocité logique inhérente aux termes dépendant du sexe d’Ego [9, 10 11 et 12] (cf. Tabl 1). Notons que lorsque deux individus sont associés à la fois par un lien de consanguinité et un lien d’affinité, le premier prédomine toujours en tenant compte du degré de proximité relatif des liens et de la résidence. On peut dire que cette prédominance de la consanguinité se fait plus remarquable quand les individus sont de sexe féminin et lorsqu’on passe de la référence à l’adresse.

Consanguins			
Interindividuelle et descriptive		Globale et classificatoire (<i>máachiriiti</i>)	
[1] <i>Páchiri, opáchiri</i> [6]	FF, MF	[7] <i>Zípari, vazípari</i> [9, 11]	B, FB, FBS, FZS, BS, MB, MBS, MZS, ZS
[2] <i>Kómari, ómari</i> [6]	FM, MM	[8] <i>Táatari, vatáatari</i> [10, 11]	Z, FZ, FZD, FBD, BD, MZ, MZD, MBD, ZD
[3] <i>Apaari</i> ou <i>apaapa, váapari</i> [5]	F	[9] <i>Zovalli, zovalli</i> (m) [9, 7]	idem [7]
[A] <i>Aniari o ataata, váanari</i> [5]	M	[10] <i>Váavari, vayochi</i> (f) [11, 8]	idem [7]
[5] <i>Ipaari, viipa</i> [3, 4]	S, D	[11] <i>Izaari, viizari</i> (m) [9, 7]	idem [8]
[6] <i>Chillini, vachillino</i> [1, 2]	SS, DS, SD, DD	[12] <i>Pamoni, mona</i> (f) [12, 8]	idem [8]
Alliés (<i>zábarinish</i>)			
[13] <i>Izalli, viizalli</i> (m) [14]	W	[18] <i>Zábarini, vazábarini</i> (m) [18]	WB, ZH, WBS, FZH, MZH, BDH, ZDH
[14] <i>Zaralli, vazáralli</i> (f) [13]	H	[19] <i>Máshichi, máshichi</i> [19]	BW, WZ, FBW, MBW, BSW, ZSW (m), ZH, HB, FZH, MZH, BDH, ZDH (f)
[15] <i>Góosiri, óogsiri</i> [15]	WF, DH, SW (m), HF (f)		
[16] <i>Komini, ómiana</i> [17]	HM, WM	[20] <i>Shimánori, vashímanori</i> (f) [20]	HZ, BW, FBW, MBW, BSW, ZSW
[17] <i>Panoori, vanoori</i> (f) [16]	DH		

Tabl. 1 Terminologie de référence candoshi

À chaque ligne sont indiqués le numéro d'identification du terme, le terme à la première et troisième personne du singulier, le sexe du locuteur lorsque le sexe est concerné, le numéro d'identification du terme réciproque, les parents désignés par le terme et le sexe du locuteur dans le cas où il dépend du parent référé.

Parmi les termes appartenant à la catégorie interindividuelle, on trouve naturellement toutes les positions de parents linéaires [1, 2, 3, 4, 5 et 6] ainsi que quelques affins effectifs d’Ego [13, 14, 15, 16 et 17]. La configuration en apparence incon-séquente de ces derniers s’explique aisément à la lumière des normes régulant la prohibition de l’inceste dans cette société, les termes de parenté ayant pour rôle, dans ce cadre, d’étiqueter les attitudes entre tous ces individus unis par des rapports ambigus et partageant souvent une même résidence.

En effet, pour un Ego masculin (schéma 1), le terme *góosiri* [15] s'applique à WF et DH mais aussi à SW, conjointe potentielle mais formellement interdite à la suite du mariage avec le fils d'Ego. Elle est associée terminologiquement à WF et DH qui ne sont pas non plus épousables en raison de leur sexe. En revanche, un Ego masculin appelle la mère de son épouse non comme l'épouse de son fils ni comme les sœurs de son épouse, mais *komini* [16], terme réservé à ce seul rapport.

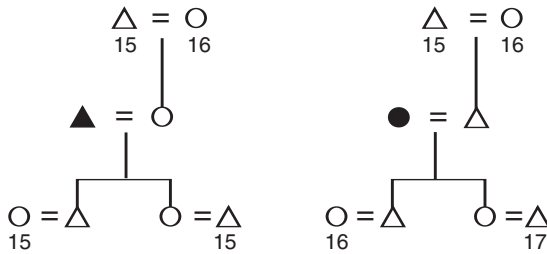


Fig. 1 Configuration de la terminologie des affins effectifs

Certes, en l'absence de conjoint, la mère de l'épouse avant le mariage d'Ego est une *máshichi* [19], donc épousable au même titre que sa fille. En même temps, elle ne peut évidemment avoir une liaison avec son beau-fils et encore moins l'épouser puisqu'elle est mariée. Cependant, selon l'uxorilocalité, ils doivent vivre sous le même toit. On voit que l'ambiguïté qu'entraîne ce rapport nécessite l'existence d'un terme codifiant étroitement une attitude. Pour un Ego féminin au contraire, *komini* [16] est le terme englobant, appliqué à HM et SW, et donc du même sexe qu'Ego. Ce terme définit la position de trois femmes qui ne seront jamais co-épouses en raison de leur relation avec un homme, époux d'Ego. Pour une femme, *góosiri* [15] est réservé au HF, ce qui confirme le caractère du terme désignant une interdiction de mariage déjà observée pour un Ego masculin, car une femme ne pourra jamais se marier avec le père de son époux décédé. Il est donc tout à fait logique que l'inversion symétrique entre les points de vue masculin et féminin ne se produise pas et qu'un terme spécifique existe pour nommer le DH, *panoori* [17], homme avec qui une veuve peut se marier.

En ce qui concerne les termes classificatoires, un tableau d'une simplicité extrême, regroupe tous les parents collatéraux d'un côté ([7, 8, 9 et 10] et tous les alliés de ces collatéraux de l'autre (divisés par le sexe et celui du locuteur). Pour les Candoshi en effet, tous les collatéraux masculins sont nommés *zovalli* [9] si c'est un homme qui parle. Il emploie néanmoins le terme *zípari* [7] si ce parent collatéral est une personne âgée, en signe de respect, indépendamment du type de lien généalogique qui les unit (frères, cousins croisés et parallèles, oncles...). Même dans le lexique, ce classement en fonction de l'âge par rapport à Ego se maintient pour les femmes lorsqu'elles font référence à leurs collatéraux aînés. Cette notion de respect relève donc plus des attitudes que de la nécessité de définir une classe de parents au sein des consanguins collatéraux. C'est pourquoi on peut dire qu'il

n'existe qu'une seule classe : celle des consanguins collatéraux. Cette labilité extrême dans la définition des générations se confirme lorsque les Candoshi se réfèrent aux alliés de ces collatéraux qui, distingués par le sexe, sont tous englobés dans la catégorie d'« alliés de germains » [18, 19 et 20].

La terminologie d'adresse confirme les caractéristiques apparues dans l'analyse du vocabulaire de référence, d'autant que l'écart entre les deux séries terminologiques est minime et que l'usage des noms personnels est courant, oblitérant ainsi les rapports de parenté sous-jacents.

...d'une alliance prédatrice

Le caractère global de certains termes de parenté est en accord avec une conception, elle aussi globale de l'alliance. En effet, l'alliance est toujours conçue comme étant redoublée synchroniquement : elle est orientée, pour les hommes, vers les sœurs des *zábarini* [18], c'est-à-dire vers les femmes de la catégorie *máshichi* [19]. En reprenant la terminologie impulsée par la dynamique de l'alliance, du point de vue masculin, on a un ensemble de frères *zovalli* [9] qui épouse un ensemble de sœurs *máshichi*. Cet ensemble de sœurs est cédé par les frères en échange des sœurs des premiers, celles-ci étant *izalli* [13] pour ceux-là. Du point de vue féminin, l'ensemble de sœurs *pamoni* [12] est cédé par les frères *vávavari* [10] aux beaux-frères *máshichi*, en échange des sœurs de ceux-ci, ensemble nommé par les premières *shimánori* [20]. Or, dans la pratique, cette conception globale de l'alliance est constituée par l'addition de plusieurs alliances interindividuelles établies entre deux beaux-frères qui ont échangé des femmes leur appartenant, notamment filles, sœurs et nièces. Cette appartenance se manifeste par le droit des aînés à les entraîner dans des cycles matrimoniaux en dépit, pour ainsi dire, de leur « volonté ». Cela peut expliquer la présence de catégories comme *zípari* [7] et *tátari* [8] (à connotation collatérale G - 1, G - 2) juxtaposées aux catégories *zovalli* [9] et *izaari* [11], comme moyen par lequel on donne une épaisseur généalogique minime mais qui permet de déterminer des unités exogames, sans pour autant avoir recours à la filiation ou aux catégories de descendance. Les généalogies sont en effet peu profondes aussi bien en verticalité qu'en latéralité – il est rare qu'un Candoshi se souvienne du nom de ses arrière-grands-parents par exemple, et les liens généalogiques avec les cousins issus de germains sont souvent oblitérés. Ce reclassement généalogique en fonction de l'âge relatif, caractéristique de la terminologie candoshi, promeut – comme l'a signalé Anne Christine Taylor (1998) – à la fois une « dégénéalogisation » et une singularisation extrême des grilles classificatoires. Ces mécanismes expliquent la forte amnésie généalogique, celle-ci permettant aux groupes de redéfinir continuellement leurs limites exogamiques.

L'échange de « sœurs » est généralement non différé, impliquant une certaine prescription du conjoint (on se marie avec la sœur du mari de la sœur, ZHZ), surtout si l'on tient compte de la dynamique globale du cycle matrimonial. Une fratrie donne une femme ; elle reçoit une autre femme et c'est seulement à ce

moment-là qu'elle peut en donner une autre. Les fratries à la base des groupes échangistes entrent ainsi dans des cycles d'échanges itératifs syncopés qui se prolongent dans le temps, toujours en quête d'une parité. Lorsque la synchronie ne peut être atteinte, il arrive que l'on cède, comme une sorte de crédit, deux ou trois femmes qui seront rendues plus tard par le groupe récepteur. On voit que le temps joue un grand rôle dans l'alliance *candoshi*, facteur qui oblige les fratries à maintenir et renouveler des liens de coordination promouvant la bonne entente, et ce afin de ne pas perturber la dynamique d'enchaînement. Au fur et à mesure que se tissent les alliances entre les deux groupes et que la génération des descendants, produite par l'association des deux fratries, est de plus en plus fournie, la solidarité entre ces deux fratries, jusqu'alors potentiellement ennemies, se renforce. Il ne faut pas oublier que les enfants issus de cette association ne sont plus affins *zábarinish*, mais consanguins *máachirítiti*. Dans ces conditions, les déconvenues fréquentes engendrées par le rapport (toujours conflictuel) entre deux beaux-frères se font de plus en plus rares. Elles sont d'ailleurs tout de suite étouffées par la pression exercée par les germains qui ne veulent pas voir compromise leur propre relation avec leur beau-frère, ou même avec l'épouse ou l'époux. En bref, lorsque la descendance est nombreuse, l'enjeu devient trop important pour que des différends particuliers renversent un équilibre qui concerne beaucoup de familles.

Les possibilités d'échange entre deux fratries sont toutefois limitées au nombre d'individus appartenant à la même génération. Remarquons que les échanges entre deux groupes peuvent être nombreux, mais jamais infinis, et que, par conséquent, le système engendre un phénomène critique provoqué par la saturation des possibilités de permutation, fait évidemment majeur et que je voudrais examiner à présent. Lorsque les possibilités d'épouser au sein de l'alliance des deux fratries se réduisent, les hommes désireux de se marier pour la première fois ou de se procurer une nouvelle épouse, peuvent soit entamer une nouvelle dynamique d'échange avec un autre groupe, soit tenter de capturer des femmes chez les étrangers. La première démarche est très difficile puisqu'elle implique d'établir des rapports avec des inconnus et de traverser une longue période de méfiance d'autant moins supportable que, uxorilocalité oblige, il faudra déménager chez des ennemis potentiels. Il est donc plus naturel de pratiquer une politique du fait accompli et d'entreprendre une expédition guerrière qui aura éventuellement comme butin les femmes de l'ennemi⁵.

Pour participer à un raid guerrier et prendre ainsi une femme chez l'ennemi, il faut avoir, outre le courage et la détermination nécessaires afin de mener à bien l'opération, de nombreux liens de parenté permettant de réunir un groupe suffisant de guerriers pour engager l'action, puis dissuader l'ennemi ou le repousser. Les *Candoshi* parlent souvent de leur faculté de mobiliser des effectifs humains

5. Il faut dire par ailleurs que le début d'une nouvelle dynamique d'échange de femmes entre deux fratries est parfois marqué précisément par les conversations qui, si le climat politique le permet et si l'escalade belliqueuse ne prend pas la place de la parole, peuvent avoir lieu entre ces deux groupes pour résoudre le contentieux provoqué par le rapt d'une femme.

pour faire face à une agression : « Nous sommes quarante, tandis que les autres sont à peine une dizaine. » Plus le groupe de frères, beaux-frères et autres parents mobilisables en cas de conflit est vaste et soudé, plus les intéressés auront confiance dans leur capacité offensive et défensive lorsqu'il faudra contrer les représailles. Dans ce contexte, la catégorie *máachirítí* se trouve redéfinie pour s'opposer à la catégorie *tonari* (terme qui signifie « étranger » comme synonyme d'« ennemi » et qui désigne tous les individus n'ayant pas un rapport de consanguinité avec Ego). Par ces deux termes, les Candoshi soulignent la distinction entre consanguinité et affinité et proposent une troisième catégorie, *komidzi*, pour nommer ces parents lointains, particulièrement de sexe opposé, avec lesquels le mariage n'est pas prohibé mais toléré, bien que très mal vu.

Par ailleurs, l'opposition entre *zábarinish* et *tonari* exprime très nettement la distinction entre affinité effective (ou réelle) et affinité potentielle qui existe dans beaucoup d'autres systèmes terminologiques amazoniens⁶. *Zábarinish* représente le groupe d'affins potentiels transformé par un mariage en affins réels. De ce point de vue global, les *zábarinish* sont eux aussi des *tonari*, mais, dans la pratique, le premier terme prévaut pour évoquer un groupe d'alliés. On passe ainsi d'une opposition *máachirítí-zábarinish* de type diamétral à une opposition *máachirítí-tonari* de type concentrique, le troisième terme de ce groupe, *komidzi*, ayant pour fonction l'impulsion d'une dynamique centripète.

Récapitulant tous les éléments exposés, on peut dire que les rapports sociaux chez les Candoshi se fondent sur une idéologie prédatrice qui voit dans la capture des personnes, des substances et des identités chez autrui une condition de la reproduction à l'identique du groupe local. Le tropisme de l'affinité idéale, essence sociale de la prédation, engendre par reflux l'échange de femmes entre fratries ; l'échange de femmes au plus près permet surtout de se procurer des alliés qui serviront à acquérir des femmes au plus loin. Cette dynamique est exprimée par la notion *ístá-maama*, qui signifie s'entraider pour faire la guerre dans les meilleures conditions. Cet échange de femmes promeut la solidarité entre fratries, renforcée par les liens de solidarité résidentiels – la formation des groupes locaux étant le résultat de ces trocs matrimoniaux – et la progressive consanguinisation produite par la génération issue de ces alliances. Le summum des capacités prédatrices de ces groupes d'affins effectifs coïncide, par définition, avec la saturation des possibilités d'échange de femmes en raison de l'épuisement des effectifs. En bref, si l'idéal de la prédation entraîne l'échange de femmes, la dynamique inhérente au cycle d'échange crée un dispositif qui pousse ces alliés à entreprendre ensemble la quête de ces personnes, identités et substances au-delà des limites imposées par l'affinité effective les reliant.

La prise en compte de ce phénomène critique permet la modélisation hypothétique, pour le cas candoshi, de la détermination de la consanguinité par l'affinité effective, de celle-ci par l'affinité potentielle et de cette dernière par l'affinité idéale.

6. Cette distinction analytique a été suggérée (Viveiros de Castro & Fausto 1993 : 145) pour rendre compte de la complexité de la notion d'affinité en Amazonie. Elle fait partie en réalité d'une triade catégorielle formée par l'affinité virtuelle (les cousins croisés, par exemple), l'affinité effective ou réelle (les beaux-frères) et l'affinité potentielle ou « sociopolitique » (les cognats éloignés, les non-parents), triade qui se révèle très utile pour transcrire les nuances du lexique candoshi de l'affinité.

On peut représenter ainsi ce modèle :

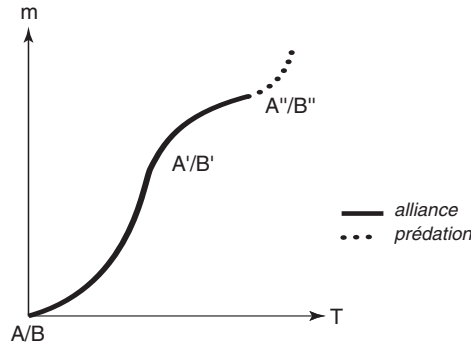


Fig. 2 La dynamique de l'alliance et de la prédation

L'axe vertical m représente la somme des mariages effectivement contractés entre deux fratries (A et B), tandis que l'axe horizontal représente le facteur temps T . Trois états fondamentaux sont importants dans le déroulement de cette dynamique : le premier, A/B , dans lequel les deux groupes de frères gardent une consanguinité réelle puisque aucune alliance n'a été conclue et que, par conséquent, la relation entre les deux groupes est marquée par la seule affinité potentielle. Lorsque le temps intervient et que le cycle d'échange des sœurs entre les deux groupes se déroule, soit l'état A'/B' , l'affinité potentielle devient bien entendu réelle et c'est la consanguinité qui, contaminée par les alliances, devient potentielle. On verra plus loin pour quelle raison. Le troisième état, A''/B'' , représente le moment où toutes les possibilités d'échange ont été réalisées ; fort de ses effectifs le groupe d'alliés A/B se trouve alors poussé, par la logique de la dynamique, vers l'affinité idéale (qui signifie en même temps un repli vers la consanguinité idéale) sous la forme de femmes kidnappées. Par ailleurs, les enfants issus de cette alliance entre les fratries A et B sont naturellement des consanguins effectifs, actualisation de la consanguinité potentielle de leurs géniteurs. À l'âge de se marier, ces enfants se trouvent dans la nécessité d'entreprendre un nouveau cycle d'alliances matrimoniales, avec une autre fratrie, comme A et B l'avaient fait une génération auparavant.

Il n'est pas étonnant que, sur le plan politique, les groupes composés par la coalition de frères et de beaux-frères, alliés pour exercer la prédation, soient dirigés par des grands hommes, normalement deux, appelés *pachabani*, c'est-à-dire, le « tueur » ou, si l'on veut, le « prédateur ». Composée des aînés polygames de chacune des deux fratries alliées, cette dyarchie de chefs de guerre nomment *noa sodadori* leurs frères et beaux-frères, expression dérivée du terme espagnol *soldado* et qui peut se traduire par « mes soldats ». Ces chefs ne se comportent pas seulement en fonction de la place qu'ils occupent dans leur groupe local, ils orientent vers un au-delà des limites de l'affinité réelle tous ceux qui sont poussés par cette tension vers l'objectif de la prédation dont la culture est imprégnée.

Le modèle que nous avons forgé pour expliquer les fondements de la logique sociale de la prédation chez les Candoshi n'est pas qu'une construction intellectuelle issue de la philosophie sociale indigène ; il a une traduction empirique dans la pratique de la parenté. À partir du moment où cette logique se construit en considérant les priorités que les indigènes eux-mêmes expriment, l'écart entre normes et pratiques doit évidemment disparaître. En effet, si l'on prend au sérieux ce que disent les informateurs, on comprend que la parenté telle qu'elle est vécue par les Candoshi est susceptible de faire système. Le résultat n'est certainement pas un système de parenté au sens classique du terme, mais un système de valeurs, étroitement lié à d'autres aspects de la culture, définissant un contexte dans lequel les intentions des individus se façonnent. Les pratiques doivent ainsi s'accorder avec ce qu'indiquent la terminologie, les règles d'alliance, les attitudes et le discours sur la parenté. Prendre en compte une telle dimension pratique est aujourd'hui possible grâce aux moyens qu'offrent les outils informatiques pour traiter des corpus considérables de données. Ces outils permettent d'aborder plus finement les rapports entre les aspects théoriques et le fonctionnement réel de la parenté et ses contraintes en termes spatio-temporels.

Le corpus⁷ sur lequel s'appuie notre analyse comprend 1840 individus (vivants ou décédés, dont 938 femmes et 902 hommes) et 449 mariages, conclus entre 415 femmes et 368 hommes (382 femmes mariées une fois, 32 femmes mariées deux fois, 1 femme mariée trois fois ; 302 hommes mariés une fois, 52 hommes mariés deux fois, 13 hommes mariés trois fois et 1 homme marié quatre fois). La profondeur de ce corpus généalogique, remontant dans certains cas à six générations, va bien au-delà de la mémoire d'un Candoshi adulte. Sur l'ensemble des 783 personnes mariées, 633 ont été recensées dont on connaît au moins un parent, 471 au moins un grand-parent, 270 au moins un arrière-grand-parent et 62 au moins un trisaïeul.

Cette profondeur met en évidence la faible présence de mariages consanguins : six cas seulement ont été repérés. La plus proche union consanguine est un mariage entre cousins de 4^e degré civil⁸. La prohibition d'alliance portant sur les

7. Pendant les mois de juillet et août 1993, j'ai entrepris un recensement démographique et généalogique de la totalité de la population candoshi. Le travail consistait à se rendre dans chacune des maisons du territoire pour enregistrer le nom, le sexe, l'âge et le nom des parents de chaque habitant. Ce premier recensement excluait les groupes locaux situés sur les rivières Nucuray, Menchari, Huasaga et Copalyaco, car ceux-ci ne s'auto-identifient pas globalement comme candoshi. Certains de leurs membres, surtout les plus âgés, parlent certes le candoshi ; mais la langue prédominante est un dialecte quechua et, dans l'ensemble, les Indiens de ces communautés se reconnaissent comme quechua, même s'ils ne renient pas leurs liens candoa.

Tout juste un an après, j'ai refait le voyage en passant par toutes les communautés que j'avais visitées. Mon objectif était de répertorier les naissances, décès, migrations et, d'une manière générale, les changements survenus pendant l'année écoulée. Cette profondeur diachronique permet d'appliquer certains calculs démographiques à la dynamique de la population et, éventuellement, d'opérer des projections. Grâce au traitement informatique de toutes ces données, effectué durant les premiers mois de 1995, j'ai pu approfondir les généalogies sur le terrain en juillet, août et septembre de la même année.

8. La conception de la base de données généalogiques a bénéficié de l'aide et de l'expérience de Marion Selz, et l'analyse du corpus matrimonial, des commentaires de Laurent Barry grâce au programme Genos .../...

parents consanguins incluant les cousins bilatéraux est donc respectée dans la pratique. La prohibition d'alliance entre certains affins effectifs, selon la modalité définie plus haut à propos de la nomenclature les concernant, est également respectée : si l'on trouve deux mariages d'un homme avec une mère et sa fille, aucun mariage de femmes avec un homme et son fils n'a été repéré.

Les mariages consanguins sont peu nombreux, mais les redoublements d'alliance apparaissent en revanche courants car 231 mariages sont concernés par ce phénomène. Les redoublements caractérisent 51,44 % des alliances, tandis que les mariages consanguins ne représentent que 1,33 % des alliances recensées. Ces pourcentages montrent l'importance du redoublement mais n'ont pas, en fait, de signification réelle. Ainsi que l'a démontré Laurent Barry (1998), on obtient des pourcentages plus élevés si l'on prend en compte, par exemple, les mariages où au moins un des grands-parents d'Ego ou un des grands-parents d'Alter nous est connu, pour s'assurer de l'absence réelle de liens ; le pourcentage est encore plus élevé si l'on introduit comme contrainte le fait d'avoir au moins deux grands-parents connus, etc. La calcul du taux de mariages consanguins ou redoublés par rapport au nombre total de mariages, souvent évoqué pour caractériser un système matrimonial, est en effet équivoque, sauf à s'accorder au préalable sur des contraintes identiques (au moins un des grands-parents de chacun des conjoints doit être connu, par exemple). En revanche, une donnée pertinente, fondée sur un calcul objectif, tient à la proportion relative des différents types de redoublements au sein de l'ensemble des mariages redoublés d'un corpus, puisqu'il s'agit d'un taux ne dépendant pas du nombre absolu d'unions et donc du caractère exhaustif du corpus. C'est la méthode que nous emploierons pour analyser les caractéristiques du redoublement de l'alliance *candoshi*, trait central de ce système.

Parmi les 231 mariages redoublés, 1 980 occurrences de chaînes généalogiques de redoublement ont été relevées⁹. La présence relative de tel ou tel type de ce qu'on peut appeler figure de redoublement¹⁰, montre l'orientation du système

qu'il a conçu. Ce programme permet d'obtenir l'ensemble de liens généalogiques existant entre conjoints pour chaque union dans le cadre des alliances tant consanguines que redoublées.

9. Plusieurs raisons expliquent la différence entre le nombre de mariages et celui des occurrences de chaînes de redoublement : (1) chaque mariage a au minimum deux occurrences, celles du point de vue de deux individus masculins concernés par le redoublement (on a oblitéré les points de vue féminins pour éviter de multiplier inutilement les occurrences) ; (2) étant donné qu'un redoublement concerne deux groupes de consanguins liés par deux mariages, (2.1.) un même mariage peut être inclus dans différents redoublements et (2.2.) deux personnes concernées du côté de la consanguinité par un redoublement peuvent avoir un ou plusieurs liens de consanguinité. Dans l'attribution des liens de consanguinité, on ne peut pas privilégier certains types de chaîne et en négliger d'autres dans le but d'attribuer une chaîne pour chaque paire de consanguins. On pourrait certes privilégier la chaîne la plus courte, par exemple, comme on le fait souvent de manière intuitive. Mais il est évident que cela nécessite une justification théorique, faute de quoi on écarte des données pouvant être pertinentes pour l'analyse.

10. En fonction du point de vue de l'un ou l'autre des individus inclus dans le redoublement, on obtiendra différentes chaînes (séquences de parents), relevant pourtant toutes de la même configuration d'ensemble, ce que j'appelle « figure de redoublement ». L'exemple le plus simple est la figure de l'échange de sœurs, qui peut apparaître sous deux chaînes différentes selon que le point de vue d'Ego est masculin ou féminin. Des figures plus complexes peuvent apparaître sous quatre chaînes différentes selon les points de vue des quatre personnes concernées par le redoublement. Pour ces raisons, au lieu de parler d'alliance .../...

candoshi. Les 15 figures les plus représentatives (comptant au moins 20 occurrences chacune), classées par ordre d'importance relative sont représentées dans le schéma 3.

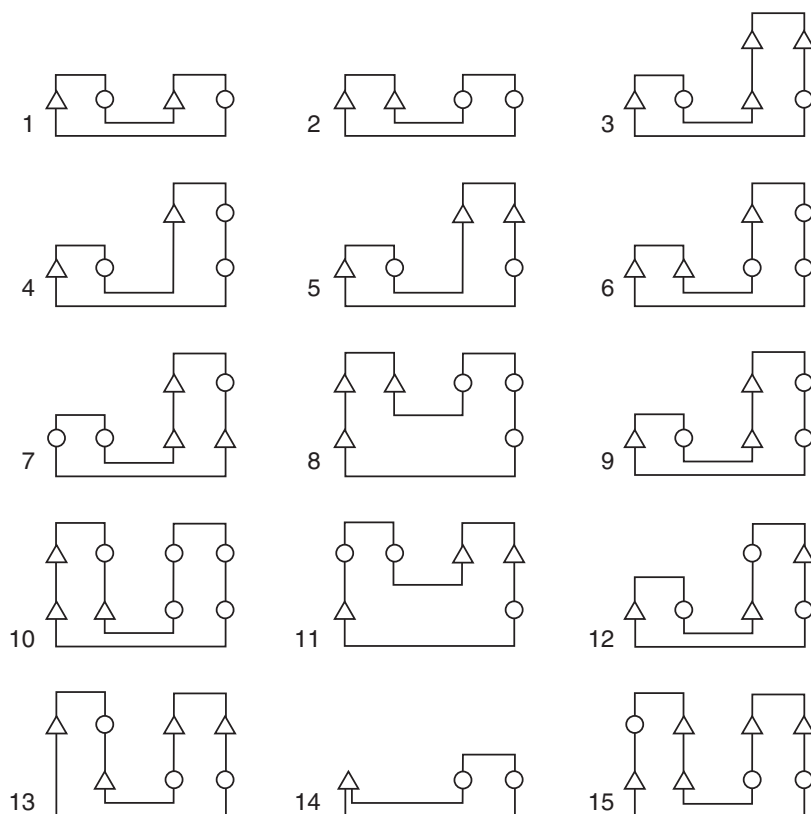


Fig. 3 Les quinze figures de redoublement les plus représentatives

Le tableau 2 montre le nombre d'occurrences de chacune des 15 figures parmi les 1 980 occurrences de redoublement et le pourcentage de mariages, parmi les 231 mariages où il existe un redoublement et qui sont concernés par une figure de ce genre. L'histogramme montre les taux d'apparition des 15 figures les plus représentatives, que l'on va analyser par la suite.

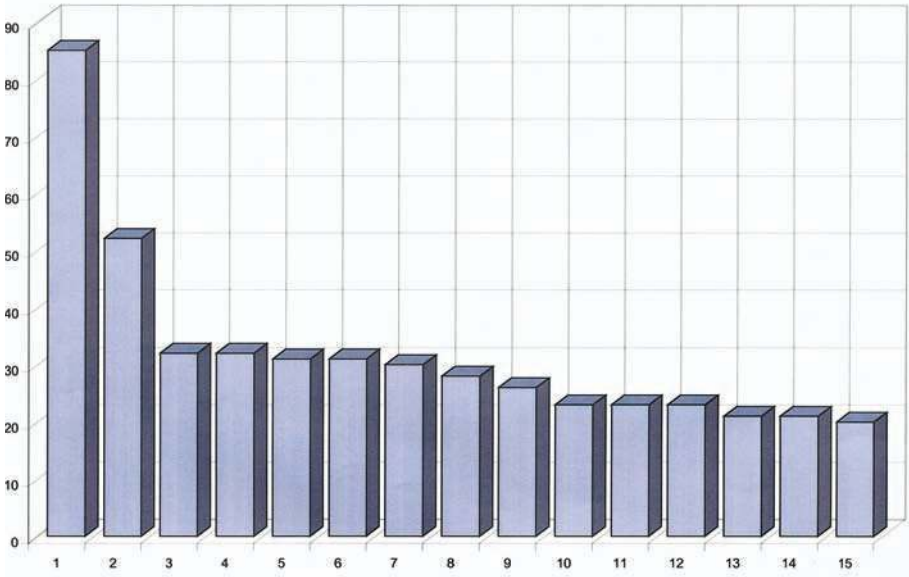
Il apparaît très nettement que la proportion des mariages d'un homme et sa sœur, d'une part, avec un couple formé par un autre homme et sa sœur, d'autre part, est très importante (36,8 %). Cette configuration est suivie de loin par le mariage de deux frères avec deux sœurs (22,51 %), lui-même suivi de loin par le reste des figures de redoublement, lesquelles apparaissent très regroupées. Cette

ou de types de mariage redoublés, je préfère signaler la présence ou l'absence d'une figure de redoublement regroupant deux alliances. La complexité inhérente à l'analyse du redoublement exige d'adopter une perspective selon laquelle l'objet analysé n'est pas l'alliance en soi, mais une propriété de l'alliance.

Figures	Occurrences	%
1	85	36,80
2	52	22,51
3	32	13,85
4	32	13,85
5	31	13,42
6	31	13,42
7	30	12,99
8	28	12,12
9	26	11,26
10	23	9,96
11	23	9,96
12	23	9,96
13	21	9,09
14	21	9,09
15	20	8,66

Tabl. 2 Occurrences et pourcentages des quinze figures de redoublement

Histogramme des occurrences des figures de redoublement



première donnée confirme l'idée que les alliances résultent d'une recherche de solidarité entre deux groupes de frères par un équilibre dans l'échange des sœurs, qui est largement pratiqué. Le taux également important de mariages de deux frères avec deux sœurs fait penser qu'au-delà de l'équilibre par l'échange et même de la solidarité entre des hommes affins, l'idée de forger un lien général entre deux groupes serait un objectif du système.

Si l'écart entre les figures 2 et 13 est de 8,66 % (soit 20 occurrences), l'écart entre la figure 3 et la figure 15 est seulement de 5,19 % (soit 12 occurrences). Malgré les faibles différences d'occurrences existant entre la figure 3 et les suivantes, on peut noter que des écarts significatifs subsistent. D'un point de vue statistique, trois ensembles sont définis par ces écarts : un grand ensemble de figures situé autour de 13 %, un ensemble de deux figures intermédiaires et un autre grand ensemble situé en dessous de 10 %. Examinons les caractéristiques de ces trois ensembles :

- l'ensemble composé par les figures 3 à 7 (autour de 13 %) se caractérise par l'apparition d'un rapport de consanguinité plus éloigné que celui entre des germains directs (comme dans les figures 1 et 2), sans que les liens de germanité ne disparaissent pour autant. Dans la figure 3, Alter masculin cède une cousine agnatique ; dans la figure 4, il cède une nièce utérine et dans la figure 5, complémentaire de la 4, une nièce agnatique. Les figures 6 et 7 sont également réciproques ; la figure 6 correspond au mariage de deux frères et deux cousines croisées, et la 7, de deux sœurs et deux cousins croisés. Notons que dans tous les cas de collatéralité, au moins un lien agnatique intervient, mais on ne trouve pas de cousins parallèles matrilatéraux.
- les figures 8 et 9 sont, en pourcentage, des figures intermédiaires entre l'ensemble évoqué précédemment et le groupe de figures représentées par un taux d'occurrence inférieur à 10 %. La figure 8, qui concerne un homme et son neveu agnatique et une femme et sa nièce utérine, s'avère une figure particulière car on ne trouve pas dans les 15 premières positions celle qui devrait la précéder (un homme et sa nièce agnatique et une femme avec son neveu utérin) selon le rapport de complémentarité, d'abord agnatique puis cognatique, apparu dans les figures précédentes. La figure 9 est la complémentaire utérine de la 3.
- l'ensemble composé par les figures 10 à 15 (en dessous de 10 %) inclut des figures de géométrie très différente, dont la disparité reflète la volonté de saturer toutes les possibilités de se marier entre deux paires de parents les plus proches possible. À noter l'apparition du mariage de deux cousins avec deux cousines et la polygynie sororale (figure 14), qui est parfaitement concevable en tant que cas de redoublement.

L'analyse du redoublement d'alliance candoshi indique que le système « cherche », sur un plan concentrique, le redoublement entre des paires de parents les plus proches possible d'un côté, et un certain équilibre dans l'échange de femmes, de l'autre. Par ailleurs, sur un fond cognatique, le redoublement candoshi privilégie légèrement les liens agnatiques au détriment des utérins, les parallèles patrilatéraux par rapport aux croisés et tous ceux-ci par rapport aux parallèles matrilatéraux (les cousins parallèles patrilatéraux sont situés dans la

position 3 tandis que les cousins parallèles matrilatéraux apparaissent dans la position 10). Le redoublement de l'alliance entre deux paires de germains respectifs, dans des proportions si élevées, implique la réitération des liens de redoublement entre deux groupes de germains classificatoires *zovalli*, en accord avec le modèle présenté dans la section précédente. L'analyse combinée des graphiques exprimant les liens de redoublement entre deux groupes que retrace le programme Genos, et les données démographiques concernant l'âge et l'ordre de naissance, montrent en effet la densité remarquable de ces liens, comment ils promeuvent la solidarité entre les fratries et, enfin, comment ils tendent à exploiter toutes les virtualités jusqu'à l'avènement d'un phénomène critique produit par l'impossibilité de poursuivre la dynamique par la consanguinisation de la troisième ou quatrième génération. Le schéma 4 montre une de ces dynamiques d'enchaînement qu'on pourrait qualifier de canonique.

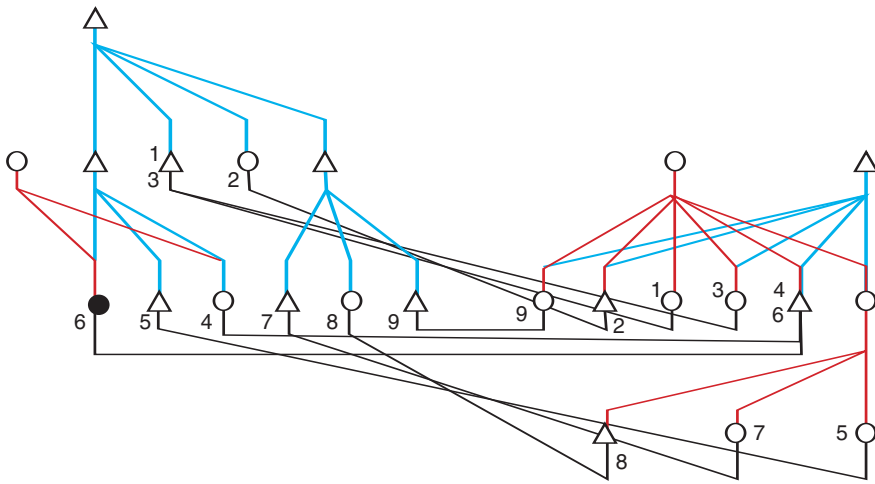


Fig. 4 Temps d'une dynamique d'enchaînement entre deux fratries (Ego 1087)

Deux groupes entrent en relation, le groupe A et le groupe B, synchronisés par un rythme binaire. L'itération commence par l'homme le plus âgé du groupe A qui prend une femme dans le groupe B, temps 1. Le contretemps de la syncope correspond au temps 2 où un aîné du groupe B prend une femme du groupe A. Le temps 3, c'est l'homme qui s'était déjà marié au temps 1 qui répond au temps 2 avec un mariage polygyne. Le temps 4 est clairement la réponse syncope au mouvement antérieur, car aux temps 4 et 6, un homme du groupe B conclut un mariage polygyne avec deux nièces agnatiques des premiers mariés du groupe A. Les temps 5 et 7 sont les contretemps de 4 et 6. Les possibilités d'établir des mariages entre les deux groupes s'épuisent avec le dernier rythme, temps 7 et 8, car les enfants de tous les couples constitués dans cette dynamique sont frappés par la prohibition de l'inceste ; ceux-ci doivent alors participer à des raids s'ils veulent obtenir des épouses, de la même manière que leurs aînés quand ils veulent fonder une famille polygame, ou augmenter le nombre d'épouses pour

ceux qui sont déjà polygames. Une autre possibilité est cependant offerte au groupe de consanguins issus de ces alliances : débiter un nouveau cycle avec un autre groupe de consanguins.

Le schéma 5 montre une autre dynamique un peu plus complexe, en ce sens qu'elle concerne plus d'individus et sur trois générations à présent. De toute façon, ce cas reste assez simple par rapport à d'autres dynamiques dont le réseau est d'une telle densité que même leur description devient très difficile comme dans la figure 6.

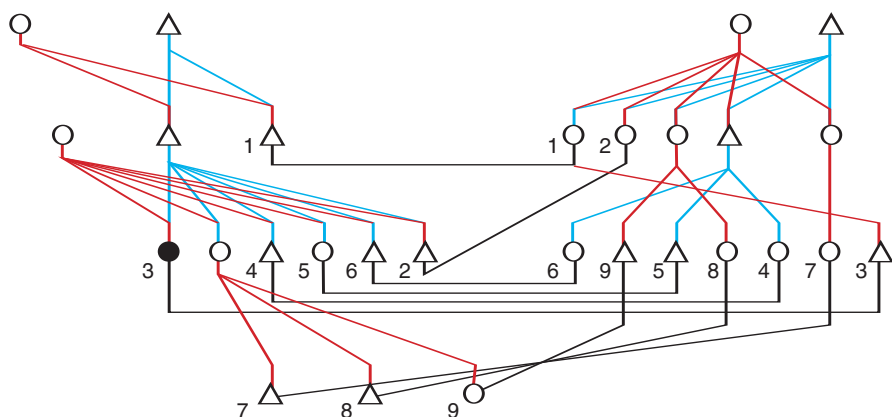


Fig. 5 Temps d'une dynamique d'enchaînement entre deux groupes (Ego 1319)

Dans le schéma 6, le temps 1 considère les mariages horizontaux conclus entre deux individus appartenant à la première génération de chacun des deux groupes concernés par le redoublement ; le temps 2, les mariages obliques entre un individu de la première génération d'un groupe et un individu de la deuxième génération de l'autre groupe, et ainsi de suite. On peut ainsi compter le nombre d'alliances par génération et constater que la forme de la courbe décrite par le redoublement réel de mariages entre deux groupes coïncide avec la courbe du modèle théorique (voir schéma 3).

Qu'il existe un mode prédateur de relation m'a amené à m'interroger sur les notions d'échange et de réciprocité en tant que fondement exclusif de la constitution du lien social à propos des Candoshi. Certes, ce type de questionnement n'est pas nouveau, la portée de la théorie de l'échange a été mise en cause dans des travaux ayant des origines et des perspectives fort différentes ces dernières années. Je n'entends pas, bien entendu, reprendre ici ce débat. Je me contenterai de préciser qu'on ne peut pas postuler l'existence d'un mode de relation prédateur et continuer à décrire les pratiques sociales en termes d'échange systématique. Il faut tirer toutes les conséquences épistémologiques d'un tel constat dans l'analyse de la parenté ou de tout autre domaine d'analyse. Car le rôle de la notion d'échange n'est évidemment pas anodin ; mettre en question cette notion entraîne de manière concomitante un examen de la place de la dichotomie nature/culture dans la construction théorique en anthropologie, puisque c'est l'échange qui instaure le passage à la

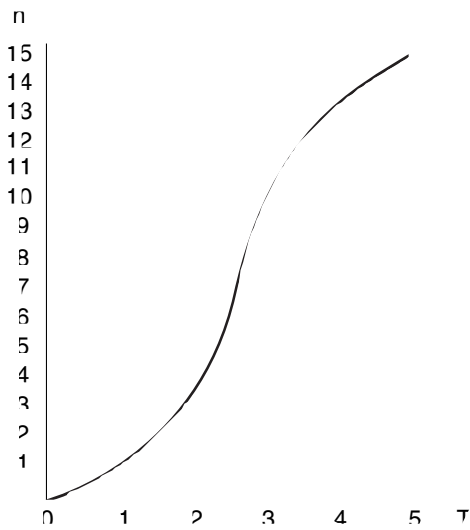
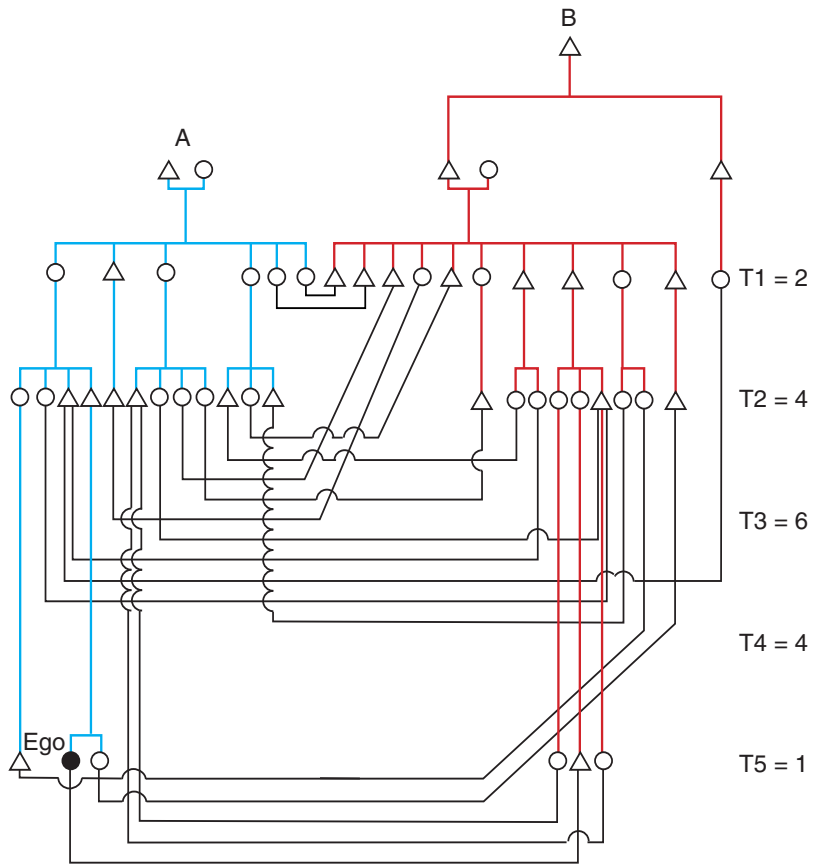


Fig. 6 Dynamique d'enchaînement entre deux groupes et graphique (Ego 1059)

culture selon la célèbre scène phylogénétique qui introduit *Les structures élémentaires de la parenté*. Réciproquement, la dualité nature/culture est le concept complémentaire qui donne à l'échange son enracinement ontologique. S'il est vrai que le rôle de cette dichotomie a été de même critiqué par de nombreux auteurs, je ne pense pas cependant que, comme pour la notion d'échange, on puisse en rester là. Car, omettre le passage de la nature à la culture suppose d'abandonner la discontinuité constitutive d'un système significatif puisque c'est grâce à elle et au moment de ce passage que la signifiante apparaît. Il faut donc également abandonner la notion de discontinuité propre à tout système de relations, car la structure est la forme de l'intelligibilité du sens. La place nous manque pour continuer cet exercice de déconstruction. Je dirai seulement qu'une analyse à partir de ces prémisses doit par conséquent expliquer la continuité : l'objet n'est plus de révéler la structure, mais le processus de structuration. Puisque les relations créent les termes, la structuration doit s'engendrer à un stade où les termes ne sont pas encore advenus. Mais en l'absence de termes, les relations sont uniquement des tensions, des tensions génératrices du processus de structuration qui, étant donné leur caractère présignificatif, et par conséquent non cognitif, ne peuvent être que d'ordre pathémique ; une passion fondant la structure, en l'occurrence, la prédation.

Dans cet article, en mettant en évidence ce processus, j'ai voulu montrer qu'une société est une entité en perpétuelle constitution de sorte que seul l'effort de vivre en société produit du social : une quête incessante de liens qui se créent en vue d'atteindre des objectifs qui débordent les limites du système lui-même tout en le nourrissant. Impulsée par la passion de la prédation, laquelle inflige une torsion à l'ensemble de l'espace social, cette société est telle qu'elle est, bien avant l'existence des individus qui la composent, mais aussi et surtout par le vouloir de ceux-ci. J'ai tenté ainsi d'ouvrir un espace théorique continu, et donc non dualiste, afin de contribuer à la définition du statut de la consanguinité, de l'affinité et du rapport entre ces deux notions dans la caractérisation du mode de relation prédateur. Je me suis efforcé de dépasser le paradigme binaire, statique et géométrique sur lequel les différentes analyses des systèmes de parenté amazoniens se sont en général fondées. La prise en compte théorique du caractère cinétique propre à tout système de mariage m'a permis de concevoir la relation entre la consanguinité et l'affinité, le local et le global dans une perspective dynamique. L'examen de la parenté candoshi explique comment la consanguinité se constitue par l'affinité et inversement, les deux catégories se trouvant totalement enchevêtrées. De même, la limite apparemment étanche entre le local et le global, l'intérieur et l'extérieur, se voit elle aussi brisée par la mise en lumière du caractère continu, graduel et dynamique de la tension entre ces deux notions, caractère révélé par l'analyse du redoublement de l'alliance de mariage : l'essence même du noyau constitutif du groupe local se trouve dans ce qu'il y a de plus extérieur, dans la prédation des ennemis lointains et inconnus. Situer la prédation au centre épistémologique nous permet en outre de proposer une nouvelle hypothèse sur le problème de la nature des relations entre les Candoshi et les autres groupes jivaro. On sait qu'ils partagent un substrat culturel, à l'exception des divergences que manifestent les systèmes de parenté. La

solution proposée par l'ethnographie candoshi à ce paradoxe, je l'ai déjà évoquée dans l'introduction : les ressemblances seraient de l'ordre des contacts normaux entre groupes voisins, compte tenu des divergences sociologiques pour M. Amadio et L. D'Emilio (1983) ; les divergences sociologiques ne seraient que des apparences puisqu'on peut trouver dans la parenté candoshi les traces du dravidianat, l'élément essentiel de la parenté jivaro selon Anne Chistine Taylor (1998). L'hypothèse que je propose est en accord avec la première partie de la sienne : les divergences sociologiques ne sont qu'apparentes. Cependant, je considère que le substrat commun jivaro n'est pas le dravidianat, mais la prédation : la capture de femmes existe dans tous les groupes comme un mariage idéal ; les transmissions dravidiennes plus ou moins « ouvertes » de l'alliance – absentes chez les Candoshi –, la polygynie sororale et d'autres dispositifs de bouclage chez les groupes jivaro non candoshi auraient le même rôle que celui du redoublement chez les Candoshi, à savoir répondre à la « prédation ». Je me demande dans la foulée si on ne gagnerait à reconsidérer la « dravidianité » et les autres régimes matrimoniaux d'échange restreint observés dans les basses terres d'Amérique du Sud de ce point de vue. Certes, l'analyse du seul cas candoshi n'autorise pas à extrapoler à l'ensemble de l'aire régionale. Il n'est pas impossible pourtant que l'application de cette méthode d'analyse à d'autres exemples ethnographiques permette de franchir une étape dans la compréhension de la morphologie des sociétés amazoniennes.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : prédation/*predation* – passion/*passion* – échange/*exchange* – Candoshi/*Candoshi* – Amazonie/*Amazonia*.

BIBLIOGRAPHIE

- Albert, Bruce
1985 *Temps de sang, temps de cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de doctorat en ethnologie. Paris, Université Paris X-Nanterre.
- Amadio, Massimo & Lucia D'Emilio
1983 « La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas », *Amazonia peruana* 5 (9) : 23-36.
- Barry, Laurent S.
1998 « Les modes de composition de l'alliance. Le "mariage arabe" », *L'Homme* 147 : 17-50.
- Descola, Philippe
1992 « Societies of Nature and the Nature of Society », in Adam Kuper, ed., *Conceptualizing Society*. London and New York, Routledge : 107-126.
- 1993 « Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro », *L'Homme. La remontée de l'Amazonie* 126-128 : 171-190.
- Désveaux, Emmanuel
1997 « Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux », *Journal de la Société des Américanistes* 83 : 111-140.
- Lévi-Strauss, Claude
1943 « The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians », *American Anthropologist* 45 : 398-409.
- Overing Kaplan, Joanna
1975 *The Piaroa, A People of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage*. Oxford, Clarendon Press.

Rivière, Peter

1969 *Marriage among the Trio : A Principle of Social Organisation*. Oxford, Clarendon Press.

Surrallés, Alexandre

1992 « À propos de l'ethnographie des Candoshi et des Shapra », *Journal de la Société des Américanistes* 78 (2) : 47-58.

1999 *Au cœur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne*. Thèse de doctorat. Paris, EHESS.

Taylor, Anne Christine

1985 « L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro », *Journal de la Société des Américanistes* 71 : 159-173.

1994 « Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Équateur », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Coupet-Rougier, eds., *Les complexités de l'alliance*. IV. *Économie, politique*

et fondements symboliques. Paris, Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux ») : 73-105.

1998 « Jivaro Kinship : "Simple" and "Complex" Formulas : A Dravidian Transformation Group », in Maurice Godelier, Thomas R. Trautmann & Franklin E. Tjon Sie Fat, eds., *Transformations of Kinship*. Washington and London, Smithsonian Institution Press : 187-213.

Viveiros de Castro, Eduardo

1993 « Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico », in Manuela Carneiro da Cunha & Eduardo Viveiros de Castro, eds., *Amazônia : etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de história indígena e do indigenismo : 150-210

Viveiros de Castro, Eduardo
& Carlos Fausto

1993 « La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud », *L'Homme. La remontée de l'Amazone* 126-128 : 141-170.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Alexandre Surrallés, *La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement de mariage candoshi*. — L'idée qu'un mode prédateur de relation prédomine chez les Candoshi conduit l'auteur à s'interroger sur le rôle des régimes d'échange et de redoublement de mariage dans le fonctionnement de cette société. À partir des recherches sur la caractérisation de la consanguinité et l'affinité dans les études de parenté des basses terres d'Amérique du Sud, il propose quelques éléments visant à définir le statut théorique de la notion de prédation : une tension d'ordre pathémique qui engendre la dynamique de structuration sociale.

Alexandre Surrallés, *The Generative Passion. Predation, Exchange and Candoshi Marriage Linkage*. — The idea that a predatory mode of relation predominates among the Candoshi motivates the author to question the role of exchange and marriage alliance linkage in the functioning of the society. Based on the research on consanguinity and affinity in kinship studies of lowland South America, he proposes some elements that help to define the theoretical state of predation : a pathemic tension which engenders the structuring dynamic.